

西田幾多郎とT・H・グリーン

行安 茂

はじめに

西田とグリーンとの関係についてはすでに竹内良知および水野友晴による先行研究がある。竹内は『善の研究』の成立過程におけるグリーンの西田への影響に注目し、とくにその第三編に焦点を置きながら自己実現を検討したことは重要な着眼点である⁽¹⁾。また水野はグリーンの霊的原理と西田の純粹經驗との関係に焦点を置き、「理想主義的理性的信仰」をテーマとし、これを検討したことは今までほとんど見られなかっただけに注目すべき研究である⁽²⁾。筆者はこうした研究を念頭に置きながら二〇〇二年九月四日、オックスフォードで開催された国際会議において西田とグリーンとの関係を自己実現の観点から発表し、参加者と討論する機会をもった⁽³⁾。他方、海外においてはW・スイートが近代日本の思想家へのグリーンへの影響を検討し、「グリーン氏倫理哲学大意」(以下「大意」と略記)および『善の研究』の中でグリーンがどのように評価されているかを紹介している⁽⁴⁾。また、J・マンダーは、最近の著書の中で、西田が『善の研究』(第四編第四章)の中で評価しているJ・R・イリングワース(一八四八—一九一五)の宗教的立場をグリーンとの比較において検討している⁽⁵⁾。

筆者は以上の研究動向を念頭に置き、以下において『善の研究』の道德論・宗教論に焦点を置き、グリーンの西田へ

の影響を指摘しつつ、若干の問題点をあげ、コメントを加えてゆきたい。検討されるべき内容は以下の五点である。

(一) 西田は「大意」および『善の研究』の中でグリーンの『倫理学序説』（以下『序説』と略記）をどのように紹介したか。

(二) 『善の研究』の中で西田のグリーン研究の成果はどのように現れているか。

(三) 西田の思想とグリーンのととの接点は何か。

(四) グリーンの自己実現は西田においてどのように発展したか。両者の思想上の相違点は何か。

(五) 西田はグリーンをどう超えたか。西田の獨創性は何か。

一 若き西田のグリーン研究と自己実現

西田幾多郎（一八七〇—一九四五）はグリーンの『序説』を研究し、その「大意」を『教育評論』（明治二八年五月）に発表した。この論文は『善の研究』第三編の基礎になつていたので、この論文の要点を簡単に紹介しておきたい。まず、西田の略歴を紹介し、『序説』との出会いの契機をふり返つてみたい。『序説』は一八八三年に刊行された。西田が帝国大学文科哲学科の選科に入学したのは明治二四年（一八九一年）九月である。中島力造（一八五八—一九一八）はこれより先、同二三年三月五日にアメリカから帰国し、同二四年七月一日付けを以つて帝国大学文科倫理学授業を嘱託された。翌年八月八日付けを以つて彼は帝国大学文科大学教授に任じられた。西田は選科に入学以来中島の講義を聞き、グリーンの『序説』を知ったことは十分考えられる。西田は明治二七年（一八九四年）七月、選科を修了し、金沢に帰るが、同年十月二十日付けの山本良吉宛の手紙から察すると、この頃からグリーンを日本に紹介したい決意を固

めていた。その後約七ヶ月間、『序説』を精読し、その研究成果は「大意」として発表された。なお、明治二八年六月には偶然にも網島梁川がグリーン、マッケンジー、デューイの倫理学説を研究し、「道徳的理想論」と題した卒業論文を東京専門学校（現早稲田大学）に提出している。

グリーンの『序説』は「知識形而上学」、「意志」、「道徳的理想と道徳的進歩」、「行為の指導への道徳哲学の應用」の四編から構成されているが、「大意」の中には第四編が入っていない。より厳密に言えば、「大意」の中の「道徳的理想論」においては『序説』の第三編「道徳的理想と道徳的進歩」の第一章から第二章までの内容が紹介されているだけであり、第三章から第五章まではカットされている。西田は山本良吉宛の手紙の中で「第三編の如きは愈つまらぬ様なり⁽⁶⁾」といっているとところから察すると、第三編、第四編を評価していなかったと考えることができる。西田が注目したのは『序説』の第一編、第二編であったということになる。西田は「大意」の中で二点を明らかにしようとする。第一点は自然界知識及び自然界は「宇宙精神的原理」の顕現したものであるということである。この原理は動物有機体を手段として始めから働いており、時々刻々と完全に現出しつつあるものであるとされる。われわれの意識においては「宇宙大覚識」が最始より働いており、これによって知識が発達する。第二点は道徳的行為は動機（「動意」）より生じ、単なる欲望から起こるものではないということである。意識が欲望に働きかけ、自我が欲望と自己自身とを同一視するとき、はじめて願望が生じ、これが道徳的行為の動機となるのである。

「大意」の中の第三編「道徳的理想論」においては西田は快樂主義（功利主義）を批判した後、「道徳的善」について以下のように要約する。「一般に善と云ふ者は吾人に自個満足を與ふる者にして、善行の結果は常に快樂なりと雖ども、善行は必ずしも快樂を以て目的となすにあらず。所謂道徳的善（moral good）とは吾人の道徳的能性（moral capabilities）を満足する所の者にして、其意志は即ち善意其行為は即ち善行なり⁽⁷⁾」。西田は善の根柢が「善意志」

にあることを明らかにする。グリーンが「善意志」を主張するのは、彼の快樂主義批判からきており、西田もグリーンと同一線上に立つて功利主義批判を『善の研究』（第三編第八章）において展開する。それは以下の三点に要約される。第一点はベンサム、J・S・ミルがなぜ「最大多数の最大幸福」が「最上の善」であると考えたかということである。快樂を感じるのは個人である。多人数の快樂がなぜ個人よりも上位に置かれなければならないか。ミルはこの疑問に対して人間は「同情」をもっているから多数の人と楽しむ方が大きな快樂であると主張する。西田はこれに対して同情から起こる快樂は他人の快樂ではなくて自分の快樂であり、同情によって「最大多数の最大幸福」を「最上の善」として主張することはできないと反論する。第二点はベンサムが主張する快樂の量の計算に対する批判である。快樂の量を七つの基準によって測定することは極めて困難であるという指摘である。快樂は人により、また同一の人においても変化するのでその強度や大小を定めることは難しいと西田はいう。第三点はミルが快樂に質の差異があることを認めたことへの批判である。ミルは高尚な快樂の方が低級な快樂よりも望ましいと主張するが、この主張は快樂説に立つ限り許されないといふ西田はいう。快樂は高尚の有無にかかわらずすべて同一と見るべきであつて、質の差異は認められないと西田は主張する。

西田は功利主義（公衆的快樂主義）を以上のように批判した後、善は自己実現であると主張する。では彼のいう自己とは何か。それはわれわれの精神の働き、すなわち思惟、創造、意志あるいは知覚、感情、衝動の根柢にある統一力である。西田はこの自己を「最も深き自己の内面的要求の聲」とよぶ。意志はこの声の發現である。意志は統一力（自己）から起こり、われわれの「種々の能力を發展し、圓滿なる發達を遂げる」ように働く。西田はこの活動を善とよぶ。すなわち意志の發展完成が善であるといわれるのである。西田は自己を「人間の天性自然」とよび、功利主義の自然（快樂を求め、苦痛を避ける本性）から区別する。人間は、本来、いろいろな能力を天賦として与えられているが、それぞ

れをそれなりに統一力によって發展させることが善である。

以上の意味における自己実現（自己の發展完成）は自己の眞實在と一致すると西田はいう。眞實在とは「主客を没したる知情意合一の意識状態」を意味する。自己実現とは「知情意合一」の活動である。西田はこうに考え、第九章の「活動説」の中に善の基礎を發見し、自己実現の理論を展開する。彼は第十章の「人格的善」の中で自己実現を人格の実現としてとらえ、その基礎が「純一無雜の活動」にあることを明らかにしようとする。

二 人格の実現と人類の善——至誠と結果との關係を中心として

人格の実現は二つに分けて考えることができる。人格とは意識の統一力を意味する。意志はこの統一力の發現である。と西田はいう。理性が意識の統一者であると考えられるかもしれないが、西田によれば、これは意識の一面を見たにすぎず、その全体を見たとはいえないとされる。もし理性が意識の統一者であるとすれば、理性は他の諸活動を支配したり、制御したりする作用になる。これは正しい見方ではないと西田はいう。なぜかといえば意識の根柢には「唯一の力」が働いており、この力は人格であるからである。人格は知情意の統一力であるといわれるのである。次に、人格の実現の「実現」とは人格の要求を満足することを意味する。意識は種々の活動を含んでおり、これらの活動を統一する要求が人格である。そしてこの要求を全体として満足させることが人格の実現である。西田は行為以前の内面的要求を人格の要求として考え、この要求が具体的に現われたものが行為である。

さて、西田は人格的要求を至誠とよぶ。至誠とは何か。それは知性、感情、意志が一つの力となつて自己を実現する力である。西田はこれを「知情意合一の要求」とよぶ。なぜ西田はこうした至誠を問題にしたのであろうか。それは行

為の動機と結果とが常に一致するかという問題があるからである。ある行為の動機は善であるが、結果は善でない場合がある。行為者の善意志が相手に逆効果、すなわち悪い結果をもたらす場合がある。西田は動機が至誠であれば、結果は善であると考ええる。もしこのように考えない人々がいるとすれば、それは「至誠」の語の意味を正しく理解していないからであると彼はいう。もし彼等が至誠の意味を「精神全體の最深なる要求」の意味に用いたならば、動機の善と結果の悪との矛盾はあり得ないと西田はいう。「精神全體」とは知情意が一つになった全体を意味すると理解できる。西田が至誠の動機と行為の結果とが一致すると主張するとき、結果の予測が「精神全體」の中に含まれていると考えなければならぬが、彼はこの点については何も述べてはいない。結果の予測が動機の中に含まれることはミューアヘッ드의『倫理学』（一八九二）の中で論じられ、日本においても明治三五年に起こった「哲學館事件」との関連においてよく知られていた⁽⁸⁾。西田も本書の存在については当然知っていたであろうが、彼はこの点についてはふれていない。ミューアヘッドは動機と結果との関係について以下のようにいう。「動機と結果とは想定されている方法によって實際互に對立するものではない。動機は理解され、欲求された、究極の結果である⁽⁹⁾」。さらに、彼は「人は、予測しなかったことに對して責任がある限りを除けば、予測しなかった諸結果に對しては責任があるとはいわれない⁽¹⁰⁾」。西田の至誠（「精神全體」）は結果の予測を含んでいるものと考えられる。そうでなかったならば、彼は至誠の動機と事実とが一致するとはいわなかったはずである。西田は明治三五年に發生した「哲學館事件」に注目したかどうかはわからないが、中島徳蔵が題した「動機善にして惡なる行為ありや」という問題とこれについての論争を知っていたように察することができる。いずれにせよ、動機と結果との関係についての論争は当時倫理學界において注目された点であった。西田は至誠は人類の善と一致するという。彼にとつては人類の善とは「人類一味の愛」を意味する。至誠がなぜ人類愛と一致するかについて西田は以下のように考える。至誠が現れるのは、「自己の主觀的空想を消磨し盡して全然物と一致し

たる處に」はじめて「自己の客觀的理想を實現する」ことができるからである（第十一章）。この理想は「人類一般の最上の善」である。「自己の主觀的空想」とは雜念・妄想といわれるものである。これを「消摩する」とは執着することから直ちに離れ、自己自身に帰ることを意味する。だから「全然物と一致したる處に」達することができるのである。西田はこれを以下のようにもいう。「主客相没し物我相忘れ天地唯一實在の活動あるのみなるに至つて、甫めて善行の極致に達するのである」（第十一章）。この状態は「殆ど自己の意識が無くなり、自己が自己を意識せざる」心のあり方である。自己は自己自身を意識しつつも、雜念・妄想に瞬時も左右されない状態においてのみ物我一体、主客合一が實現されると西田はいふ。これは座禪の体験にもとづく見識であることは明らかである。このような心は靜にして動の状態であり、何物にもとらわれない状態であると見ることができると西田はこれを「純粹經驗」または「直接經驗」とよぶ。このような状態は自然の純一活動である。このような心において人類を愛する感情が自然に生ずると西田はいふのである。西田が至誠を主張する背景には確かに座禪の体験があつたことは見逃すことのできない点である。座禪は心身のトレーニングである。心が純一の活動になれば、必然的に身体の動きも純一の活動となる。このような動靜一如の工夫は確かに「鍛鍊」である。西田はこのトレーニングと人類愛との關係を次のようにのべる。

「我々が内に自己を鍛鍊して自己の眞體に達すると共に、外自ら人類一味の愛を生じて最上の善目的に合ふ様になる、之を完全なる善行といふのである」（第十三章）。西田はこのように述べた後、以下のように補足説明をする。「道德の事は自己の外にある者を求むるのではない。唯自己にある者を見出すのである。世人は往々善の本質と其外殼とを混ずるから、何か世界的人類的事業でもしなければ最大の善でない様に思つて居る。併し事業の種類は其人の能力と境遇とに由つて定まるもので、誰にも同一の事業はできない。併し我々はいかに事業が異なつていても、同一の精神を以て働くことはできる。いかに小さい事業にしても、常に人類一味の愛情により働いて居る人は、偉大なる人類的人格を實現

しつゝある人といはねばならぬ」(同章)。至誠において大切なことは外から見た事業の大小ではないということである。人生は一つの大事業であり、各人においてその事業は異なるが、大切な問題は「常に人類一味の愛情により働いて居る」かどうかということである。日常の起居動作から仕事に至るまで至誠が現われるが、意識はこれから逸脱し、外界の動きに流されてゆき、自己の本来の「純一無雜」の活動から離れやすい。心を磨くこと(「鍛錬」)から生まれる心の自然状態を回復することは、至誠と人類愛との一致を考えると大切な課題である。A・H・マスロー(一九〇八—一九七〇)の「至高経験」^{〔1〕}は西田の「純粹経験」と偶然にも似た点がある。二つの経験は宗教と密接に結びついており、生きる力が求められる今日、西田の「純粹経験」や「直接経験」をマスローの「至高経験」と比較しつつ、再検討することは今日的意義を十分もっている。西田の至誠と人類の善との一致を考えると、若干疑問となることは、個人の善(個人性の發揮)と「自己の客観的理想」との間には少し距離があるのではないかということである。そうであるとすれば、個人の善と人類の善とは若干違うわけである。違う以上、両者はいかにして調和するかは再検討すべき課題である。この問題は次節においてさらに検討されるであらう。

三 個人の善と社会の善——個人主義と団体主義との一致をめづつて

『善の研究』の第三編第十二章「善行為の目的」(善の内容)は個人の善と社会の善とはいかにして一致するかという問題意識のもとに両者の関係を検討する。まず、西田は個人の善をどのように考えたかを紹介し、次に彼が社会的意識をどのように考えたかを考察した後、二つの善の一致についての西田の説明が説得力をもつかどうかを検討したい。こうした検討の後、彼の社会的意識論をグリーン^{〔2〕}の理性と比較しながら、改めて個人の善と社会の善との一致の可能性を

再検討してみたい。

西田の道徳論において注目すべき、重要な点は、彼が個人性の發揮によつて社會が進歩すると考えていることである。「社會の中に個人が各充分に活動して天分を發揮してこそ、初めて社會が進歩する」(第十二章)。この陳述から考えると、各人の個人性(天分)を發揮すること、すなわち個人の善の実現は社會の進歩に貢獻するから、それは社會の善と一致すると西田は考えているようにみえる。確かに、「社會が進歩すること」は二つの善が一致する方向にあると考えられる。それは社會制度の上からのみならず、科學技術の上から見ても、人類の利益に貢獻するが、この進歩は、自己主義と結合すれば社會の善には貢獻しない。なぜかといへば近代社會においては社會を構成する人々の間において競争が激化し、不正や惡を知りながらもこれらに訴える行動が現われてきたからである。だからこそ西田が眞の「個人の善」は何であるかを考えた理由は十分に理解されるのである。また、彼が「社會的意識」を問い直し、これを「共同的意識」としてとらえた後、「國家の制度法律がかくの如き共同意識の意志の發現である」(第十二章)というのは、個人の善と社會の善とがいかにして一致するかという問題意識があつたからであるといふことができる。しかし、この一致を説明するためには、二つの善が共通であることを説明しなければ、われわれを説得することはできない。西田はこの問題に答えるために、人間が社會的存在であることを次の二つの視点から説明する。

第一は人間が肉体的存在であるという視点からの説明である。西田によれば、われわれの肉体の起源は祖先の細胞である。われわれの現在の存在は子孫と共に同一細胞の分裂によつて生じたものである。西田はこのように説明し、われわれが肉体の上から考えても社會的であると主張する。第二は西田は意識を個人意識と社會的意識とに分け、前者は後者を構成する一つの細胞であると考える視点である。社會的意識は言語、風俗、習慣、制度、法律、宗教、文學等として現れるという。個人意識はこれらの中で生じ、養成されたものであり、社會的意識を構成する細胞である。彼は兩者

をこのように密接な関係において考えるけれども、それぞれ独立した存在として考えているようにみえる。両者はそれぞれ独立性を保持しながらも、密接に関係する。では、この関係はどのように考えられているのであろうか。これは二つに分けて考えられる。その一つは個人的意識の表現である「個人の特性」が「社會的意識なる基礎の上に現はれ来る多様な変化にすぎない」(第十二章)と考えられていることである。個人的意識は社會的意識の発現であると考へられているのである。第二は個人的意識は社會的意識の一部分として考へられ、「我々の要求の大部分は凡て社會的である」と考へられていることである。この表現から見ても、西田は個人的意識は社會的意識の一部分であり、両者はそれぞれ違った部分をもっていることがわかる。他方、彼は「社會は個人といふ細胞に由つて成つて居る」とも考へる。では、社會は細胞としての個人の單なる集合であらうか。彼はそのようには考へていない。なぜかといえば「社會的自己」を社會の中心として考へているようにみえるからである。この社會的自己にせよ、社會的意識にせよ、西田はこれを個人的意識に対立させて考へているといわざるを得ない。以上のように考へられるとするならば、個人の善と社會の善とはいかにして一致するといわれるのであろうか。西田の思想においては、すでに指摘したように、個人の善の範圍と社會の善の範圍との間には境界線があるようにみえる。そうだとすれば、前者の満足と後者の満足とは違ふことにならう。これを証明するかのように、西田は以下のように考へる。われわれの要求の大部分は社會的であるから、この要求を満足させることによってわれわれは自己の満足を得ることができる。その例として彼は「他愛的要素」をあげ、これが「我々の欲望」の大部分であるという(第十二章)。しかし、西田は、他方、個人性の發揮によってわれわれは「無上の満足」を得るといふ。「個人性の發揮といふことは其人天賦境遇の如何に関係せず誰にでもできることである。いかなる人間でも皆其顔の異なる様に、他人の模倣のできない一あつて二なき特色をもつて居るのである。而してこの實現は各人に無上の満足と與え、又宇宙進化の上に缺くべからざる一員とならしむるのである」(第十二章)。西田は彼自身もいよう

うに、個人性の發揮は「最も大切なもの」と考えている。彼は一方ではこの実現は「無上の満足」を与え、他方では「我々は自己の満足よりも反つて自己の愛する者又は自己の屬する社会の満足によりて満足されるのである」(第十二章)。これら二つの陳述は対立であり、矛盾しているが、西田はいかにして個人の善と社会の善とは矛盾なく一致するというのであろうか。西田は以下の三通りの答え方をもっていると考えていることができる。

第一は人格の成長である。彼は「自分の人格が偉大となるに従つて、自己の要求が社會的となつてくるのである」(第十二章)という。人格が偉大となるとは、自己の中心が自分のみの狭い枠から相手(親、子、友人等)に移り、さらに国家へと移るという意味である。換言すれば、自己の関心の対象が拡大することである。この考え方はグリーンの「共通善の範圍の拡大」に似ているが、西田は共通善という発想をもっているわけではない。グリーンは善を自分自身の善と他人のそれとを二元的に考えるのではなくて、同一に考える。この同一は自分自身の善(福祉)はある社会との自己同一視によつて可能とされる。西田においてはこの同一視の思想は見られない。この点は西田とグリーンとの思想上の根本的な相違点である。第二は国家の本体が「共同的意識の發現」であると考えられていることである。西田はこの観点から「國家の制度法律はかくの如き共同意識の意志の發現である」という。すでに考察した「社会的意識」はこの「共同意識」と同じ意味に理解できる。彼は、すでに見たように、制度や法律は社会的意識の現象であるといつており、この点において、彼自身もいうように、プラトン、アリストテレス、ヘーゲルの國家観に近い。また、西田の社会制度論はグリーンのものにも近い。グリーンは社会制度は理性の表現であり、理性は社会制度の基礎であると考えている。しかし、西田は「共同意識の意志」を、グリーンが考えたように、「各人の意志であるところのすべての人の意志」(『序説』二八八節)とは考えなかった。この点は西田とグリーンとの大きな相違点である。第三は西田が「共通なる理性」に立つて「個人の至誠と人類一般の最上善」との一致を考えていることである。彼は「凡ての人に共通なる理性を具した人間

であるならば、必ず同一に考え同一に求めねばならぬと思ふ」（第十三章）という。西田が「共同意識の意志」に国家の基礎を求めるとき、この意識は「共通なる理性」と同一に考えられる。ここにはグリーンが社会制度の基礎は理性であるといった考え方と共通する思想が見られ、西田とグリーンとの接点を見出すことができる。しかし、グリーンは共通理性にもとづく共通善を提唱し、国家の目的は国家を構成するすべての人々が共有する共通善の維持発展にあると主張する。西田は、すでに指摘してきたように、個人の善と社会の善とを区別するが、両者を矛盾するものとは見ていない。なぜかといえは至誠（人格的要求としての知情意の合一）が二つの善の根柢に考えられていたからである。自己に対する至誠は社会や人類に対しても同じ至誠でなければならないからである。しかし、各人が家族、国家、人類の一員である以上、各社会の善と個人の至誠との矛盾は不可避である。この問題の解決は共通善をどう考えるかにかかっていると見ることができよう。

四 『善の研究』の宗教論——主客合一を中心として

『善の研究』の第四編「宗教」は五章から構成されている。まず、各章の要旨を簡単に述べた後、若干の問題点を指摘し、コメントしてゆきたい。

第一章は「宗教的要求」である。このテーマを宗教論の最初に設定していることは重要な意味がある。なぜかといえはそれは西田の宗教論の出発点であると共に、彼の問題意識を端的に表現しているからである。このテーマはその後の各章のテーマと深く結びついており、彼の宗教論を理解する鍵である。宗教的要求とは何か。それは「自己の生命」についての要求である。自己の生命は有限であるから、これの自覚により「永遠の眞生命」を得ようとする要求が宗教的

要求である。この要求は単なる知性や単なる情意の要求よりはもっと深い統一的要求であり、西田はこれを「生命其者の要求」であるという。この要求はわれわれの本来の要求であり、自然の、根本的要求である。

第二章は「宗教の本質」である。西田は「宗教とは神と人間との關係である」という。この關係は「神人同性」または「神人同體」ともよばれる。神は「超越的の神」として人間の外に考えられているのではなくて、内在的に考えられている。もし神がわれわれの外にあって世界を支配すると考えるならば、神はわれわれの理性と衝突するのみならず、われわれの最深の要求とも矛盾する。西田はこのように考え、「天啓」に対して批判的である。神は宇宙萬物の内面的統一力でなければならぬとされる。われわれがキリストの神性を信ずるのは、その生涯が「最深なる人生の眞理」を含むからであると西田はいう。彼は神を以上のように考え、自然および自己の根柢に見出す立場に立つ。第三章は「神」である。神は「實在の根柢」である。「根柢」とは實在の統一者を意味する。神とはこの統一者である。實在とは直接經驗の事實であり、それは純粹經驗であり、主客が分離せず、知情意が分離しない「純活動」である。この活動の根源が神であると西田はいう。彼が神を「純粹經驗の状態」に比すべきものであるというのはそのためである。彼はこの状態を「實在の眞相」とよぶ。この眞相はキリストが「心の清い人は神を見るであろう」（「マタイによる福音書」、五・八）といった心の状態に近いと西田は説明する。第四章は「神と世界」である。西田は神と世界との關係は「意識統一」と其内容」との關係であるという。意識内容は統一によって成立するが、統一は意識内容を離れてはいないといわれる。両者とも別々のことがらではなくて、「同一實在の兩方面」であるにすぎない。西田は神と世界との關係を「實在の分化と統一」の論理によつて説明する。神と世界とは別々に考えられるのではなくて、「神即世界、世界即神」として考えられると西田はいう。彼はこの關係を「各自の發展は即ち神の發展」完成としてダイナミックな過程において考える。第五章「知と愛」は、西田によれば第四編の「續として書いたものではない」と附記されているが、自他合一の重要な問

題を含んでいる。

以下、西田の宗教論について三つの問題を提起し、彼の解決を検証してみたい。第一の問題は自他合一はいかにして可能であるかということである。彼は第五章「知と愛」の中でわれわれはいかにすれば他人を愛することができるかという問題を提起する。愛とは、西田によれば、主観が客観に一致することである。これが可能となるためには「我々が自己の私を棄て、純客観的即ち無私となればなる程愛は大きくなり深くなる」。すてられるべきものは「自己の私」、すなわち私心である。私心をすてた状態においては自他の間に壁がなくなり、他人への愛の感情が自然に生ずると西田はいう。しかし、自他の間には種々の感情や観念が絶えず働き、しかもこれらの働きは瞬間的である。われわれの知らない間に、これらの雑念妄想が全自己を支配し、他人への愛の感情の発露を妨げる。これは瞬間的意識であり、われわれはそれに注意しないことが多い。西田はすでにこの点に注目し、「自他合一、その間一點の間隙なくして始めて眞の愛情が起るのである」(第五章)という。問題は「一點の間隙」をいかにしてなくするかということである。この間隙は意識が刻々と変化する流れの中の「ギャップ」である。意識の絶えざる変化の中に前後の間隙があるわけで、そのために意識の連続性が失われ、自他が対立し、愛の感情の出口が妨げられるのである。もしわれわれが意識の変化に絶えず注意し、意識の連続が自然にできるようになれば、意識の間隙が生ずる余地はなくなると考えられる。西田は「知覚の連續に於ては主客の別はない」(第四編第三章)という。また、彼は「我々は少しの思想も交へず、主客未分の状態に注意を轉じて行くことができる」(第一編第一章)という。その例として彼は断岸をよじ登るときや「音楽家が熟練した曲を奏する時」には、「知覚が嚴密なる統一と連絡を保ち」、「注意は始終物に向けられ」、その前後の作用の間には少しのギャップもないという。自他合一以上のような純粹經驗の現在において可能であるといわれるのである。そしてこの現在意識(少しもギャップもあり得ない今の意識)において愛の感情が生ずるといわれるのである。

第二の問題はなぜ主客合一が求められるのかということである。西田の宗教論の出発は宗教的要求である。まず、確認しておくべきことは、この要求が「永遠の眞生命」を得ようとする要求であるということである。われわれは日々の生活に必ずしも満足しているわけではない。また、われわれは眞の生命への願望がないわけではない。ただ生命への切実な要求がないだけである。では、この切実な要求はどのようにして起こるのであるうか。西田によれば「意識が分化發展するに従ひ主客相對立し、物我相背き、人生是に於て要求あり、苦惱あり、人生は神から離れ、樂園は長へにアダムの子孫より鎖されるようになる」(第四編第一章)からである。ここには三つの問題が指摘されている。その一は意識は分化發展すると考えられていることである。意識は時々刻々變化する。昨日の意識と今日の意識とは分化により異なっているように見えるが、西田は分化は意識の統一から根本的には離れていないという。表面的に見れば、意識は統一から逸脱しているように見えるけれども、その根本においては離れてはいないと彼はいう。分化それ自体は姿を変えた統一である。なぜかといえは即今においては分化それ自身は統一であり、時間が経過したために統一が分化とは違ったものと見られているにすぎないからである。もう一つ注目すべきことは意識の分化によつて主客が對立し、物我が一致しないために人生の苦惱が感じられるということである。「宗教的要求」はここから起こる。主客合一が求められるのは、苦惱を解決するためである。西田は人が「絶對無限の力に合一して之に由りて永遠の眞生命を得んと欲する」のはそのためであるという。この要求は人間が相對的世界の中に眞の生き方を見出すことができないために起こる内面的必然の声である。三つ目の点は、人間が「アダムの子孫より鎖され、不自由な状態の中で生きているということである。そのためわれわれは生れ故郷ともいふべき、本来の「家郷たる神」(第二章)に帰ろうと促される。われわれは意識の分化によりこの故郷から遠く離れているけれども、意識の根柢には統一力としての神があり、意識の分化は「再生」し、發展すると西田は考える。

以上の三点は主客合一がなぜ求められるか、それはいかにして可能であるかを示している。西田が主客合一を主張する背景には座禅の体験があったことに注目する必要がある。主客合一は実在の純一活動であり、これは「純一無雜」の活動である。こうした活動の中に自他合一が含まれていると見るべきであろう。なぜかといえば「純一無雜」の活動は、雑念・妄想・私心の入り込む余地のない活動であり、一念一念が客観と純一になる活動であるからである。従つて愛の感情が生まれ、拡大する。

西田の宗教論の第三の問題は悪についてである。彼は悪については第四章の中で三頁足らず論じているにすぎないが、悪は彼の重要なテーマであつたと見るべきであろう。彼は悪を統一と分化作用との関連によつて説明する。まず、確認しておくべきことは、実在は善であるということである。実在は、すでに述べたように、意識の統一であり、知情意合一の純一活動である。それは純粹経験の事実であるともいわれる。このように説明される実在が善であると西田はいふ。彼がこのようにいふのは、物はすべてその本来において善であると考えられているからである。では悪はなぜ起こるか。西田は「悪は實在體系の矛盾衝突より起るのである。而して此衝突なる者は何から起るかといへば、こは實在の分化作用に基づくもので、實在發展の一要件である、實在は矛盾衝突に由りて發展するのである。メフィストフェレスが常に悪を求めて、常に善を造る力の一部と自ら名乗つた様に、悪は宇宙を構成する一要素といつてもよいのである」（第四章）といふ。

意識は過去、現在、未来の時間において変化し、過去の意識は現在の意識と一部は結合し、一部は衝突すると西田は見る。意識はこのようにして結合と矛盾とに分かれ、純粹経験は破壊される。この分化作用によつて生じた矛盾・衝突・対立について反省が加わるとき、悪が生ずると西田はいふ。しかし、この悪はより大きな統一を構成する一要素として位置づけられる。悪はより包括的全体の統一をつくり出す力として分化發展のプロセスに組み込まれる。この意味にお

いて思惟がより大きな意識体系の發展過程に位置づけられたと同じように、悪は新しい實在の發展過程の一つの「波瀾」にすぎず、固定した対立として見られるのではない。西田は悪を善に対立するものとして見るのではなくて、より大きな統一としての實在（善）を構成する要素と見る。換言すれば、悪は新しい善を実現する転換契機として見られるのである。「善人なお往生す、いかにいはんや悪人をや」（第四章）が注目されたのは、實在が含む統一と分化との弁証法的發展の論理によるためである。

五 グリーンの宗教論——西田との比較

グリーンは「言葉はあなたの近くにある」（「ローマ人への手紙」10・8）を解釈し、神は「遠く離れて」あるものではなくて、「近くに」あり、「支配者としてではなくて父として」あり、「われわれは神の理性の理性であり、神の霊の靈であり、われわれの道徳的生活の中に生きているものとして」述べる。さらに「われわれは同胞のために生きることにおいて神のために生きており」、「神との一体においてわれわれは死を克服し、永遠の生命を確信している」と述べる（12）。

ここには西田の超越的神への批判（第四編第二章）と共通する点がある。西田は神と理性との関係については積極的に述べていないが、グリーンはわれわれの理性は神の理性であり、神を内在的に考える。西田も神を人間の根柢にある統一力として考え、グリーンと似た宗教観に立っていると見ることができ。しかし、信仰については両者の間には距離がある。西田は『善の研究』（第五章）では他力信仰についてふれているが、十分な説明をしてはいない。彼は第二章では統一力（人格）への信念については述べているが、信仰については述べてはいない。グリーンは「信仰」につい

て述べており、その中で、「祈り」の意義について三点を指摘している。

第一点は祈りは外的答えを期待してなされるものではなくて、祈り自体が祈りの答えであるということである。西田もこれに似た考え方をもち（第一章）。しかし、グリーンは祈りを道徳的行為の始まりだと考える。「祈りは神の意識による欲求の決定であり、絶対的法則の概念を実現し、われわれの使命を遂行し、人類愛を発展し、神を世界に再現する努力として道徳的によい生活を構成する、あの過程の始まりである」⁽¹³⁾。グリーンは宗教と道徳との密接な関係を以て上のように述べる。第二点は神は祈りにおいて証明されるということである。この点において神の証明は知識の問題にかかわる証明とは異なっており、グリーンはこの点に注意を喚起する。「諸君が祈る以前に神についての証明を、あるいは諸君が絶対的法則の命令への服従によつて諸君自身を否定する以前にその法則の存在証拠を求めることは、事例の本性が認める唯一の証拠または証明を諸君自身から奪うことである。諸君は神あるいは義務の觀念の証明を見出すことはできない。諸君はただその証明をすることができただけである」⁽¹⁴⁾。西田もこれに似た考え方をもち。彼は精神現象（知情意の作用）の背後には統一力があると考え、「この統一力は知識の對象となることはできぬ、我々は此者となつて働くことはできるが、之を知ることはいかぬ。眞の自覺は寧ろ意志活動の上にあつて知的反省の上にはないのである」（第三章）。グリーンが「祈り」は神の証明であると考えるのは、祈りは理性による神とのコミュニケーションであるからである。グリーンも西田も「神人同性」の立場に立つが、西田は神の「天啓」に対して批判的である。グリーンは啓示を理性のコミュニケーションとして解釈する。この点において両者の違いが見られる。

第三点は罪の問題である。グリーンによれば人間を神から遠ざけるものは「罪と利己性」である。彼は人間と神との間には意識の同一性があるという。他方、罪は快楽の中に可能性を実現する努力であるが、これは不可能であると彼はいう。かくて失望、後悔、自己呵責の念が生ずるが、われわれは道徳的訓練によつて「より高い目的」に向かつて進み、

同時に罪を克服するとグリーンはいう。この克服ができるのは、人間と神との間に意識の同一性があるからである。グリーンの自己意識においては祈りと道徳的訓練とは不可分として考えられている。

西田とグリーンとの間には多くの点において共通した思想が見られるけれども、以下の点において相違点がある。第一は神についてである。西田は「神人同性」の立場に立ち、グリーンも「人間と神との間の同一性」に立ち、両者の立場は同じように見えるけれども、西田は実在の根柢に統一者として神を見るのに対し、グリーンは神を「理想的自我」として見る。西田にとっては神は実在の統一者であるが、グリーンにとっては神は未来において完成されるべき自我である。第二は罪についてである。グリーンにとっては自我の完成は罪と利己性を克服する自己実現の過程である。西田にとつても罪惡、苦惱は「われわれ人間が精神的向上の要件」(第四章)として位置づけられるが、これは実在の分化発展の過程において考えられる。グリーンの自己実現と西田の分化発展とは一見して似ているように見えるが、西田の分化作用においては反省がとらえた惡はそれ自体すでに統一へと転化し、分化と統一との間には「一點の間隙」もないと考えられている。グリーンの自己実現の過程においても罪の克服は同時により高い目的を実現するプロセスとして考えられているが、その克服と道徳的訓練との間に意識のギャップがないかどうかは再検討の余地が十分ある。なぜかといえれば罪の意識とその克服との間にはギャップが考えられるからである。祈りはこの絶えざる間隙を直ちに眞の自己実現に転換する力になっているだろうか。これは今後検討すべき重要な課題である。

むすび

西田の課題は何であつたか。それはグリーンの自己実現を禪の体験によつて得た知見と結合し、自己実現の理論を見

直し、発展させることであった。西田はグリーンの「自己」を人格としてとらえ直し、これを實在の統一力として位置づける。西田は實在は統一と対立とを含むと考え、實在の分化発展において道徳論を展開する。この考え方はグリーンが衝動を人間完成の対象と融合する自己実現と似ていると見ることができ、グリーンには西田のいう「實在」の発想は見られない。この点、西田はグリーンを思想を一步超えているということができる。西田は快樂主義は天性自然の要求に反すると考えた点においてはグリーンと完全に一致する。しかし、西田はグリーンが功利主義に対して問題提起をした二つの善の対立（個人の善と社会の善との対立）には関心を示していない。これは西田が「大意」の中で省略した『序説』の第三編の後半部分および第四編において展開される「共通善」に対して関心を示さなかったことに一因があると思われる。西田にとつて最も重要な問題はいかにして主客合一が可能であるかを自己の内面的要求である人格の統一力から説明することであった。西田はこの説明が論理的にできるならば、個人の善と人類一味の最上善とは自然に一致すると考えたのであらうと思われる。

西田もグリーンも神を内在的に見る点では完全に一致するが、両者とも神の超越性を否定しているわけではない。西田は「神人同性」の立場から、グリーンは神と人間との意識の同一性の立場からそれぞれ宗教論を展開する。西田の神は純粹経験の統一者であり、それは「純一無雜」の活動である。この表現は彼の禅体験からくる独特の神観である。グリーンは神を理性としてとらえ、信仰を完成に至る自己実現のプロセスとして位置づける。グリーンは宗教論は道徳論と密接に結びついている点にその特色がある。西田の宗教論の根柢には禅の体験に基づく知見がある一方で他力信仰（親鸞）への接近が見られる。禅と他力信仰とは西田においてはどう調和しているのだろうか。晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」を瞥見すると、純粹経験、直接経験、主客合一といった言葉は姿を消しているように見えるが、禅の立場はどうなっているのだろうか。「即今即絶對現在」がこの問題を解決する一つの鍵となるが、これは今後の課

題となるであろう。

注

- (1) 竹内良知『西田幾多郎』（近代日本の思想家七）、東京大学出版会、一九六六年。第四章、第五章を参照。
- (2) 水野友晴「理想主義的理性的信仰——T・H・グリーンの心霊的原理と西田幾多郎の純粹経験——」、「比較思想研究」第二七号、比較思想学会、二〇〇〇年。
- (3) この報告の詳細については行安茂「T・H・Green and Contemporary Philosophy の会議に出席して」（『イギリス哲学研究』第二六号、二〇〇三年）を参照。拙著『近代日本の思想家とイギリス理想主義』（北樹出版、二〇〇七年）第一部第四章を参照。
- (4) W.Sweet(ed.), *Biographical Encyclopedia of British Idealism*, Continuum, 2010. See 'British Idealism in East Asia'.
- (5) W.J.Mander, *British Idealism*, Oxford University Press, 2011. See '11 Development in Idealist Philosophy of Religion'.
- (6) 『西田幾多郎全集』第十八卷（岩波書店、昭和四一年）三二頁。
- (7) 『西田幾多郎全集』第十三卷（岩波書店、昭和四一年）二八頁。
- (8) 「哲學館事件」とは哲學館（現東洋大学）の講師であった中島徳蔵（一八六四—一九四〇）が卒業試験に出題した問題の解答を見た文部省の視學官と中島徳蔵との論争が發展し、遂に文部大臣名により「中學校師範學校教員無試験檢定」の特権が取消された事件である。中島徳蔵「哲學館事件と其辯解」、丁西倫理会『倫理講演集』第拾壹、大日本圖書出版株式会社、明治三十六年、九二頁以下参照。中島が使用したテキストは英國ミューアヘッド（桑木嚴翼補譯）『倫理學』全（富山房、明治三〇年、同三五年五版）である。
- (9) J.H.Muirhead, *The Elements of Ethics* (1892), London: John Murray, 1921, pp.62-63.
- (10) Ibid, p.63.
- (11) A・H・マスロー（佐藤三郎・佐藤全弘訳）『創造的人間』、誠信書房、（昭和四七年）、昭和五七年、第一部を参照。

(12) *Collected Works of T.H.Green*, Volume 3, Ed. Peter Nicholson, Thoemmes, 1997, P. 221.

(13) *Ibid.*, P.273.

(14) *Ibid.*, P.273.